

Markus Wild

# Hume über das Wahrnehmungsobjekt

## 1 Einleitung

Einige der Analysen von David Hume (1711–1776) – etwa diejenigen der Kausalität<sup>1</sup> oder der Gottesbeweise<sup>2</sup> – gelten mit gutem Grund als Klassiker. Sie beeindruckten nachfolgende Denker nachhaltig und lenkten das Nachdenken in neue Bahnen. Man denke nur an das oft zitierte Wort Kants, dass es Humes Analyse der Kausalität gewesen sei, die seinen „dogmatischen Schlummer unterbrach“ und seinen Untersuchungen „eine ganz andere Richtung gab“ (Kant 1989, 11). Nach wie vor sind die erwähnten Analysen Bestandteil der philosophischen Lehre und Ausgangspunkt philosophischer Forschung. Weniger Erfolg ist hingegen den empiristischen Voraussetzungen und den skeptischen Folgerungen von Humes Philosophie beschieden. So wird etwa die grundlegende empiristische Unterscheidung zwischen Eindrücken (*impressions*) und Ideen (*ideas*) zu Beginn der beiden Werke *A Treatise of Human Nature* (T 1.1.1–7, 7–22, 1–25, 8–40) und *An Enquiry Concerning Human Understanding* (EHU II–III, 96–107, 15–24, 31–40) selbst von wohlwollenden Interpreten als inadäquat und zirkulär kritisiert (Bennett 2001, 202 ff., 221 ff., Mounce 1999, 27–28). Ebenso gilt Humes Behandlung der skeptischen Frage nach der Existenz der Außenwelt als „quälend“, „verwirrend“ oder „paradox“ (Penelhum 1975, 62,

---

1 Vgl. T 1.3.1–16, 50–120, 69–179, 93–240 und EHU VII, 134–148, 60–79, 82–105. Der *Treatise of Human Nature* (1739/1741) wird nach der ed. Norton zitiert, und zwar wie folgt: T Buch.Teil.Abschnitt, Seitenangabe, Seitenangabe, Seitenangabe. Die zweite Seitenangabe verweist auf die (weithin noch) gebräuchliche ed. Selby-Bigge, die dritte auf die Übersetzung Hume 1978. Alle Übersetzungen des *Treatise* stammen jedoch vom Verfasser. Der *Enquiry Concerning Human Understanding* (1748) wird nach der ed. Beauchamp zitiert, und zwar wie folgt: EHU Kapitel, Seitenangabe, Seitenangabe, Seitenangabe. Die zweite Seitenangabe verweist auf die (weithin noch) gebräuchliche ed. Selby-Bigge. Die dritte Seitenzahl verweist auf die Übersetzung Hume 1967, aus der die Zitate stammen.

2 Vgl. *Dialoge über die natürliche Religion*, II–IX, 21–90.

Fogelin 1985, 64, Stroud 1975, 245). Diese wenig schmeichelhaften Urteile zielen auf das schwierige und lange Kapitel „Über den Skeptizismus bezüglich der Sinne“ (T 1.4.2, 125–143, 187–218, 250–287).<sup>3</sup> Um die Interpretation dieses Kapitels wird es im Folgenden gehen. Das Kapitel ist weder quälend noch paradox, wie wir sehen werden. Es ist etwas verwirrend, weil es voraussetzungsreich und schwierig ist, und dennoch lohnt sich die Mühe.

Um einen philosophischen Text interpretieren zu können, muss man zuerst herausfinden, was die Frage oder das Problem ist, auf die er eine Antwort sein möchte. Das Kapitel T 1.4.2 scheint eine bestimmte Theorie über Wahrnehmungsobjekte vertreten zu wollen. Welche Optionen stehen dabei zur Verfügung? Dazu schreibt D. M. Armstrong:

Es gibt drei Wahrnehmungstheorien, die um philosophische Anhängerschaft konkurrieren: den direkten Realismus, den Repräsentationalismus und den Phänomenalismus. Jede von ihnen kann als Antwort auf folgende Frage aufgefasst werden: Was ist das direkte oder unmittelbare Objekt unseres Geistes, wenn wir wahrnehmen? [...] Dies ist die Hauptfrage, die sich die moderne westliche Philosophie über die Wahrnehmung gestellt hat, und die Antworten auf diese Frage haben eine der drei Formen angenommen. (Armstrong 1961, ix)

Versuchen wir ein intuitives Verständnis dieser drei Optionen zu gewinnen! Wollen wir von jemandem wissen, was er gerade wahrnimmt (d. h. sieht, hört oder riecht), so erhalten wir Antworten wie „eine Orange“, „einen blauen Mercedes“, „einen bärtigen Mann“, „Schritte“, „Motorenlärm“, „Bratfett“, „Veilchen“ usw. Wir sehen, hören oder riechen Dinge, Lebewesen, Eigenschaften, Tätigkeiten oder Prozesse. Diese Aufzählung erklärt jedoch nicht, welche Art von Objekten wir wahrnehmen. Einer bestimmten Theorie zufolge – der kausalen Theorie der Wahrnehmung – sind jene Dinge, die Wahrnehmungen *verursachen*, Objekte der Wahrnehmung. Es gibt von uns unabhängige, materielle Gegenstände oder Ereignisse, die auf die Sinne einwirken und dadurch Wahrnehmungen hervorrufen. Diese Dinge nehmen wir wahr. Der *direkte Realist* glaubt, die Objekte der Wahrnehmung seien die *materiellen* Gegenstände selbst, die unabhängig von ihrem Wahrnehmensein existieren. Die anderen beiden Theorien gehen davon aus, dass es sich bei den unmittelbaren Objekten unserer Wahrnehmung nicht um materielle Gegenstände handelt, sondern um Sinnesdaten. Die Verfechter dieser Theorien sind sich aber uneins darüber, was ein materieller

3 Hume hat die langen Ausführungen aus T 1.4.2 im späteren *Enquiry* stark gekürzt widergegeben, vgl. EHU XII, 200–203, 150–155, 190–195.

Gegenstand ist. Der *Phänomenalist* ist der Ansicht, materielle Gegenstände seien nichts weiter als regelmäßige Muster tatsächlicher oder möglicher Kombinationen von Sinnesdaten, die nicht unabhängig von der Wahrnehmung existieren. Uns sind von unserem Geist abhängige Sinnesdaten gegeben, die nach bestimmten Mustern kovariieren. Dies sind die unmittelbaren Objekte der Wahrnehmung. Der *Repräsentationalist* schließlich glaubt, wie der direkte Realist, dass wir eine Welt materieller Gegenstände wahrnehmen, aber wir tun dies lediglich indirekt, vermittelt über Sinnesdaten (oder Repräsentationen), die von diesen Gegenständen handeln.

Es scheint nun, als hätten wir eine gute Frage, auf die Humes Text eine Antwort ist, nämlich: Welche der drei Wahrnehmungstheorien vertritt Hume? Blickt man jedoch in die Sekundärliteratur, muss man zur Kenntnis nehmen, dass Hume alle drei Antworten auf die von Armstrong identifizierte Frage zugeschrieben worden sind! Er ist Phänomenalist (Price 1940), indirekter Realist (Wright 1984, Wilson 1989), direkter Realist (Weller 2001) und natürlich ein Skeptiker, der nicht glaubt, die Frage, was das direkte oder unmittelbare Objekt unserer Wahrnehmung sei, könne beantwortet werden (Reid [1764] 1997; Baxter 2006). Die meisten Interpretationen von T 1.4.2 übersehen jedoch, dass Hume gar keine Antwort auf die von Armstrong aufgeworfene Frage, worin das direkte oder unmittelbare Objekt unserer Wahrnehmung bestehe, sucht. Hume tritt gleichsam einen Schritt zurück und fragt, *was es überhaupt heißt, ein Wahrnehmungsobjekt zu sein*. Diese Frage ist grundlegender. Ich nenne sie im Folgenden „Objektfrage“. Was ist darunter zu verstehen? Hume zufolge setzen die drei Antworten auf Armstrongs Frage ein Verständnis dessen voraus, was ein Wahrnehmungsobjekt überhaupt sein soll: Welche Voraussetzungen müssen erfüllt sein, damit etwas ein Wahrnehmungsobjekt sein kann? Die drei wahrnehmungstheoretischen Optionen nehmen offenbar an, dass es klar ist, *was* ein Wahrnehmungsobjekt sei; nun müsse man nur noch herausfinden, welches das *direkte* Wahrnehmungsobjekt ist, und ob es sich dabei um Sinnesdaten oder um materielle Gegenstände handle. Hume geht zwar davon aus, dass wir anfangs so etwas wie direkte Realisten sind und normalerweise an die Existenz unabhängiger materieller Gegenstände glauben. Diese Alltagssicht ist aber nur der Ausgangspunkt, der es ihm erlauben soll, eine Antwort auf die Objektfrage zu gewinnen. Zu diesem Zweck spielt Hume in T 1.4.2 alle drei genannten Wahrnehmungstheorien durch und gegeneinander aus. Dies verwirrt die Interpreten, die davon ausgehen, Hume müsse sich auf eine dieser drei Theorien festlegen. Da es ihm aber um die Objektfrage geht, muss er dies nicht.

Die Objektfrage ist eine *semantische* Frage: Man möchte wissen, was es heißt, ein Wahrnehmungsobjekt zu sein, welche Bedingungen ein Wahrnehmungsobjekt für uns erfüllen muss. Hume geht semantische Fragen generell *genetisch* an, d. h. er fragt nach der Herkunft unserer Ideen und deren Eigenschaften. Und deshalb lautet Humes eigene Formulierung der Objektfrage: „*Welche Ursachen führen uns dazu, an die Existenz von Körpern zu glauben?*“ (*What causes induce us to believe in the existence of body?*, T 1.4.2, 125, 187, 250). Der folgende Aufsatz ist eine Rekonstruktion von Humes Antwort auf die Objektfrage. Die Antwort ist komplex und verlangt einiges an Vorbereitung (Abschnitte 2–4). Dabei werde ich mich auf Humes Analyse des Glaubens konzentrieren, und zwar deshalb, weil Humes Formulierung der Objektfrage lautet, welche Ursachen uns dazu führen, an die Existenz von Körpern zu *glauben*. Im Abschnitt 5 werde ich mich Humes metaphilosophischer Behandlung der drei wahrnehmungstheoretischen Optionen zuwenden. In den Abschnitten 6 und 7 endlich findet sich Humes Antwort auf die Objektfrage.

## 2 Grundbegriffe: Perception, Kausalität, Glaube und X

Mit seinen Vorgängern Locke und Berkeley stimmt Hume darin überein, dass die Untersuchung des menschlichen Geistes von Ideen und nur von diesen auszugehen habe, denn sie sind alles, was dem Geist gegeben ist. Der Ausgang von den Ideen beruht jedoch nicht allein auf einer theoretischen Vorentscheidung. Es handelt sich für Hume um einen offensichtlichen Ausgangspunkt:<sup>4</sup>

Wir können sehen, dass unter den Philosophen die Annahme allgemein akzeptiert und außerdem auch ziemlich offensichtlich ist, dass dem Geist nichts

---

4 Hume darf nicht vorschnell mit dem Vorwurf behaftet werden, er würde theoretische Entitäten seiner empiristischen Hintergrundtheorie (nämlich Ideen und Eindrücke) zu etwas Nicht-Theoretischem und natürlicherweise Gegebenem machen. Die Diskussion in T 1.4.2 zeigt, dass Hume sich des Umstands bewusst ist, dass Philosophen dazu neigen, theoretische Entitäten zu hypostasieren (vgl. dazu seine Kritik an der Doppelexistenzthese in Abschnitt 5). Demgegenüber hält Hume den Anfang bei den Perceptionen deshalb für natürlich, weil der „gemeine Mann“ die Perceptionen für die Dinge selbst nimmt (vgl. die Diskussion in Abschnitt 5). Die Perceptionen bieten uns eine öffentliche, geteilte Wahrnehmungswelt, deren Zentrum wir je als einzelner Wahrnehmender sind. Humes Ausgang bei den Ideen hat eine vielleicht überraschende Ähnlichkeit mit M. Merleau-Pontys Begriff des „Wahrnehmungsglaubens“, vgl. Merleau-Ponty 1986, 15–74.

gegenwärtig ist als seine Perzeptionen oder Eindrücke (*impressions*) und Ideen (*ideas*), und dass äußere Gegenstände uns allein vermittels dieser Perzeptionen bekannt werden. (T 1.2.6, 49, 67, 91–92)

Anders als seine Vorgänger nennt Hume nicht alles „Idee“, was dem Geist gegenwärtig ist, sondern spricht von „*Perzeptionen*“. Perzeptionen sind mentale Ereignisse; alles, was dem Geist *zunächst* gegenwärtig ist, und wovon er ausgehen muss, sind mentale Ereignisse. Der Ausdruck „Ereignis“ ist passender als der Ausdruck „Zustand“, denn Hume zufolge ist der Geist zunächst nichts weiter als „ein Bündel oder eine Ansammlung von unterschiedlichen Perzeptionen, die einander in kaum wahrnehmbarer Geschwindigkeit folgen und sich in stetem Fluss befinden“ (T 1.4.6, 165, 252, 327). Hume untersucht, wie aus einem Bündel von Perzeptionen ein Selbst entsteht, d. h. wie ein „System unterschiedlicher Perzeptionen und unterschiedlicher Existenzen“ entstehen kann, dessen Elemente „durch die Relation von Ursache und Wirkung miteinander verbunden sind, und sich gegenseitig hervorbringen, zerstören, beeinflussen und verändern“ (T 1.4.6, 170, 261, 337). Er untersucht also, wie sich eine bloße Ansammlung rasch verändernder und fließender Perzeptionen systematisch organisiert, wie aus flüchtigen mentalen Ereignissen *stabile* mentale Zustände werden.

Im Perzeptionsbündel finden sich nun schwächere und stärkere Perzeptionen. Entsprechend unterteilt Hume Perzeptionen in zwei Klassen, nämlich *Eindrücke* und *Ideen*, wobei Eindrücke irgendwie stärker und lebendiger sein sollen als Ideen. Betrachten wir die Klassifizierung, bevor wir uns der Frage zuwenden, worin der Unterschied zwischen schwächeren und stärkeren Perzeptionen bestehen soll. Zu den Eindrücken zählt Hume *Sinneswahrnehmungen* (sehen, tasten, riechen, schmecken und hören), *Körperwahrnehmungen* (wie Hunger, Durst, Lust und Unlust) und *Emotionen* (wie Stolz, Scham, Liebe und Hass). Diese werden in Primäreindrücke (*impressions of the senses*) und Sekundäreindrücke (*impressions of reflexion*) unterteilt. Emotionen sind Sekundäreindrücke. Sie entstehen entweder direkt aus Primäreindrücken oder werden durch Ideen mitverursacht. Unter die Primäreindrücke fallen sowohl die Sinnes- als auch die Körperwahrnehmungen. Primäreindrücke entstehen *ohne vorgängige* Perzeptionen im Geist. Alle anderen Perzeptionen leiten sich auf mehr oder minder komplizierte Weise von ihnen ab. Deshalb nennt Hume Primäreindrücke auch „*original impressions*“.

Was sind demgegenüber Ideen? Um Ideen handelt es sich bei Erinnerungen, Fantasien, Gedanken, Überzeugungen usw. Während Eindrücke im Geist ohne Vorgänger auftreten, sind Ideen stets Abbilder (*copies*) von

Eindrücken, d. h. sie sind den Eindrücken ähnlich. Aufgrund ihrer Ähnlichkeit repräsentieren Ideen Eindrücke. Die Ähnlichkeit zwischen Eindrücken und Ideen ist laut Hume eine grundlegende und nicht weiter analysierbare Tatsache (T 1.1.1, 8, 4, 12–13). Nun ist natürlich nicht jede Idee das Abbild *eines* Eindrucks, man denke nur an komplexe, fiktive oder abstrakte Ideen. Perzeptionen können entweder *zusammengesetzt* oder *einfach* sein. Normalerweise beschäftigen wir uns mit zusammengesetzten Perzeptionen. Wenn wir etwa eine Orange wahrnehmen (d. h. den zusammengesetzten Eindruck einer Orange haben), so sind Farbe, Form, Geschmack und Geruch in ihr vereint. Wir können uns diese Elemente jedoch auch voneinander getrennt vorstellen, und was wir im Geist trennen können, ist Hume zufolge verschieden (vgl. Garrett 1997, 58–75). Betrachten wir dieses Beispiel weiter: „Um einem Kind die Ideen von scharlachrot oder orange, von süß oder bitter zu geben, biete ich ihm die entsprechenden Objekte dar, anders gesagt, ich vermittele ihm diese Eindrücke.“ (T 1.1.1, 9, 5, 14) Wollen wir einem Kind die Idee der Farbe Orange vermitteln, so müssen wir ihm zuerst einen Eindruck ermöglichen. Wir zeigen ihm beispielsweise eine reife Orange. Dabei zeigen wir dem Kind keinen orangen Eindruck, sondern etwas, das orange ist. Aufgrund des Eindrucks bildet sich die Idee von etwas Orangem, niemals umgekehrt. Aus diesem Grund sind Eindrücke Ideen gegenüber vorgängig. Aber nur *einfache* Ideen, wie diejenige der Farbe Orange, sind einfachen Eindrücken ähnlich und deshalb deren Abbilder. Hume formuliert dies als das Prinzip, demzufolge *„alle unsere einfachen Ideen, wenn sie erstmals auftauchen, von einfachen Eindrücken abgeleitet sind, die ihnen entsprechen und die sie exakt repräsentieren“* (T 1.1.1, 9, 4, 13).<sup>5</sup>

Das Orangen-Beispiel erweckt nun den Anschein, als ob Hume gar nicht bei den Perzeptionen als demjenigen, was dem Geist alleine gegenwärtig ist, ansetzen würde, sondern bei Gegenständen, die auf unsere Sinnesorgane einwirken, denn wir zeigen dem Kind ja eine Orange. Darin spiegelt sich eine systematische Zweideutigkeit bei Hume, sobald er über „Objekte“ spricht. Bisweilen sind mit Objekten gewöhnliche Alltagsgegenstände gemeint, manchmal die Perzeptionen selbst (Frasca-Spada 2002). Hume betont, dass der Ausdruck „Eindruck“ etwas irreführend sei, denn es sei nicht die kausale Entstehung der Sinnes- oder Körperwahrnehmungen gemeint, sondern die Perzeption selbst. Es geht also nicht um die Ursachen einer Farbwahrnehmung (die Orange), sondern um die Farbperzeption als

5 Dieses Prinzip wird in der Forschung häufig als „Abbildprinzip“ (*copy-principle*) bezeichnet, vgl. Garrett 1997, 41–57.

solche (den Eindruck oder die Idee *von* etwas Orangem). Und diese Perzeption halten wir normalerweise für eine Eigenschaft des wahrgenommenen Dinges selbst. Warum aber trennt Hume den Eindruck ausdrücklich von dessen Ursache? Hume unterstreicht dies aus zwei Gründen. Erstens: Für den Anatomen oder den Psychologen werden Primäreindrücke „durch die Beschaffenheit des Leibes, durch die Lebensgeister oder durch die Einwirkung von Objekten auf die äußeren Sinnesorgane“ (T 2.1.1, 181, 275–276, Bd. 2: 4) hervorgebracht. Die Aufklärung der kausalen Naturprozesse, die von einem Objekt über die Sinnesorgane zum Farbeindruck oder von einer Veränderung im Leib zu einem Hungereindruck führen, fällt nicht in den Bereich der Philosophie, sondern in denjenigen der Naturwissenschaft (ebd.). Als Philosoph interessiert sich Hume für die Analyse des Geistes und für Begriffe, die die Naturwissenschaftler für ihre Erklärungsarbeit verwenden müssen, wie denjenigen der Kausalität oder des Wahrnehmungsobjekts. Zweitens: Natürlich weiß Hume, dass es philosophisch strittig ist, ob unsere Sinneseindrücke tatsächlich durch die „Einwirkung von Objekten auf die äußeren Sinnesorgane“ erzeugt werden. Anders als für den Anatomen oder Psychologen gilt für den Philosophen:

Was nun die Eindrücke betrifft, die durch die Sinne entstehen, so ist deren letzte Ursache meiner Ansicht nach vollkommen unerklärbar für den menschlichen Geist. So wird es immer unmöglich sein mit Gewissheit zu entscheiden, ob sie unmittelbar von den Gegenständen herrühren oder durch die schöpferische Kraft des Geistes oder vom Schöpfer unseres Daseins hervorgebracht werden. Doch solche Fragen sind für unsere momentanen Zwecke [*d.i. die Analyse der Kausalität*] unerheblich. Ob nun unsere Perzeptionen wahr oder falsch sind, ob sie die Natur richtig repräsentieren oder bloße Täuschungen der Sinne sind, so können wir doch aus ihrer internen Kohärenz Schlüsse ziehen. (T 1.3.5, 59, 84, 112–113; vgl. EHU XII, 202, 153, 192–193).

Die dreifache Alternative für die Herkunft unserer Sinneswahrnehmung (Welt, Geist oder Gott) findet sich in Descartes' zweiter *Meditation*. Wie wir unten sehen werden, geht Hume aber davon aus, dass wir an der Existenz einer Außenwelt nicht *glaubhaft* zweifeln können. Ebenso geht er davon aus, dass Naturwissenschaftler wie Anatomen oder Psychologen sich getrost einen hypothetischen Realismus leisten können. In seiner Untersuchung des Geistes verzichtet Hume jedoch auf eine solche Festlegung, denn sie braucht für seine Zwecke nicht entschieden zu werden. Dies ist auch der Grund für die oben angesprochene Zweideutigkeit im Gebrauch des Wortes „Objekt“.

Die Unterscheidung zwischen Eindrücken und Ideen soll intuitiv der alltäglichen zwischen *Fühlen* und *Denken* entsprechen. Damit kommen wir auf den Unterschied zwischen starken und schwachen Perzeptionen zurück. Eindrücke, so Hume, unterscheiden sich von Ideen durch ihre größere Kraft und Lebendigkeit (*force and liveliness*), Ideen sind nur „schwache Abbilder“ von Eindrücken (T 1.1.1, 7, 1, 10). Diese Unterscheidung missfällt vielen Interpreten. Und tatsächlich geht Hume sehr sorglos mit ihr um. Er glaubt gar nicht, dass der Unterschied erklärt werden kann und muss, denn weder könne eine Definition gegeben werden noch sei eine solche erforderlich, da jeder intuitiv und introspektiv verstehe, was gemeint sei (ebd.). Weiter wird deutlich, dass sich Kraft und Lebendigkeit nicht strikt unterscheiden, sondern *graduell*. So können sich Ideen Eindrücken annähern – etwa im Schlaf, im Fieber, im Wahnsinn oder bei heftigen Emotionen (T 1.1.1, 7, 2, 10). Auch die Wortwahl ist uneinheitlich. Hume spricht bei Eindrücken auch von „Festigkeit, Solidität, oder Kraft oder Lebendigkeit“ und greift sogar auf die ästhetische Formel des „*je-ne-sais-quoi*“ zurück (T 1.3.8, 74, 106, 145). Nennen wir die Eigenschaft, die Eindrücke von Ideen unterscheiden soll, einfach „*X*“ (Eindrücke haben mehr *X* als Ideen) und betrachten wir, bevor wir uns der Frage zuwenden, was *X* sei, welche explanatorischen Bürden *X* überhaupt trägt. Denn es handelt sich in der Tat um beträchtliche Lasten!

Hume führt zwei geistige Vermögen an, in denen Ideen auftreten, nämlich das Gedächtnis (*memory*) und die Vorstellungskraft (*imagination*). Im Gedächtnis treten die Ideen mit größerer Ordnung auf als in der Vorstellungskraft, denn letztere ist frei, Ideen beliebig zu trennen oder zusammenzusetzen (T 1.1.3, 12, 10, 20). Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass Ideen im Gedächtnis „lebendiger und stärker“ (T 1.1.4, 11, 9, 19) sind. Somit unterscheidet *X* also nicht nur zwischen Eindrücken und Ideen, sondern auch teilweise zwischen diesen beiden Vermögen.

Grundlegend für Humes Philosophie ist die Untersuchung des Phänomens des *Glaubens* (*belief*). Dieser mentale Zustand sei „noch nie durch irgend einen Philosophen erklärt worden“ (T 1.3.7, 67n, 97n, 131n). Was heißt es wirklich zu glauben, dass heute Mittwoch ist, und sich dies nicht nur zu fragen, vorzustellen oder es zu vermuten? Wie lautet Humes Erklärung für den Glauben? Er legt sich das Problem als Frage nach dem Unterschied „zwischen Unglauben und Glauben“ zurecht (*betwixt incredulity and belief*, T 1.3.7, 66, 95, 128). Wenn wir etwas glauben, dann halten wir etwas – einen bestimmten Gedanken – für wahr. Glauben ist also Fürwahrhalten. Zwei Personen (A und B) können verschiedene mentale Zustände mit ei-



nem gleichen gedanklichen Inhalt haben. A glaubt, *dass Orangen süß sind*, B hingegen glaubt nicht, *dass Orangen süß sind*. Sowohl A als auch B beziehen sich jedoch auf denselben Gedanken. Offenbar gibt es zwischen A und B einen Unterschied, der *nicht* darin bestehen kann, *was* A glaubt bzw. *was* B bestreitet. Hume zufolge kann es sich nur um einen Unterschied in „der Art unserer Auffassungsweise“ handeln (T 1.3.7, 67, 96, 128). Um nun diesen Unterschied in der Auffassungsweise zu erklären, greift Hume auf das mysteriöse *X* zurück und definiert Glauben als „*eine lebendige Idee, die mit einem gegenwärtigen Eindruck verbunden oder assoziiert ist*“ (*a lively idea related to or associated with a present impression*, T 1.3.7, 67, 96, 129). Durch die Assoziation eines Eindrucks (etwa einer Orange) mit einer Idee (der Süße) wird die natürliche Lebendigkeit des Eindrucks auf die Idee *übertragen*. Hume formuliert diesen für seine Philosophie grundlegenden Prozess als Prinzip, das man als „Übertragungsprinzip“ bezeichnen kann (vgl. Stanistreet 2002, 71, 80–84):

Ich würde gerne folgende allgemeine Maxime für die Wissenschaft von der menschlichen Natur aufstellen: *Wenn uns irgendein Eindruck gegenwärtig ist, so führt er den Geist nicht nur zu den mit ihm verbundenen Ideen, sondern überträgt auf diese Ideen zugleich einen Anteil seiner Kraft und Lebendigkeit.* (T 1.3.8, 69, 98, 134)

Welche Art der Assoziation ist in der Definition des Glaubens bzw. im Übertragungsprinzip gemeint? Gemeint ist die *Kausalität*, das Verhältnis von Ursache und Wirkung, die neben Ähnlichkeit und Kontiguität wichtigste Form der Assoziation von Perzeptionen. Assoziationen stabilisieren den Fluss der Perzeptionen. Ihnen fällt die Aufgabe zu, aus dem flüchtigen Perzeptionsbündel ein stabiles Perzeptionssystem zu schaffen. Das Übertragungsprinzip spielt deshalb in Humes Philosophie eine größere Rolle als das Abbildprinzip.

Was aber ist Kausalität? Um diese Frage zu beantworten, analysiert Hume die *Idee der Ursache* und erklärt, was ein *Kausalschluss* ist. Die Idee der Ursache hat *vier* Bestandteile. Stellen wir uns vor, dass A zum ersten Mal in eine (geschälte) Orange beißt. Sie schmeckt süß. Der Biss ist die Ursache für den Süß-Eindruck. Was bedeutet das? Um herauszufinden, was eine bestimmte Idee bedeutet, müssen wir sie analysieren. Ist eine Idee *zusammengesetzt*, analysieren wir sie dadurch, dass wir sie in ihre definierenden Bestandteile zerlegen. Dies sind wiederum Ideen. Ist eine Idee hingegen *einfach*, dann analysieren wir sie (gemäß dem „Abbildprinzip“) dadurch, dass wir den ihr korrespondierenden Eindruck finden. Durch dieses Verfahren, das Hume mit der Mikroskopie vergleicht, bestimmen wir den Gehalt ei-

ner Idee (EHU VII, 135–136, 62, 84–85). Wie „mikroskopiert“ Hume die Idee der Ursache? Er sieht zunächst *drei* Bestandteile: (1) Räumliche Nähe (*contiguity*). Das abgeissene Orangenstück und der Süß-Eindruck finden sich im Mund.<sup>6</sup> (2) Zeitliche Priorität (*priority*). Der Biss erfolgt vor dem Süß-Eindruck. (3) Konstante Verbindung (*constant conjunction*). Immer, wenn A in einer Orange beißt, hat er einen Süß-Eindruck.

In der Beobachtung finden wir nichts weiter als diese Bestandteile. Wenn sich nun in der bisherigen *Erfahrung* eine bestimmte Menge von Ereignissen (ME<sub>1</sub>) in räumlicher Nähe zu, in zeitlicher Priorität zu und in konstanter Verbindung mit einer anderen Menge von Ereignissen (ME<sub>2</sub>) gezeigt hat, betrachten wir Ereignisse, die zu ME<sub>1</sub> gehören als Ursachen für Ereignisse, die zu ME<sub>2</sub> gehören. Nehmen wir an, wir begegnen einem Ereignis E<sub>1</sub>, das den Elementen in ME<sub>1</sub> ähnlich ist. Nun erwarten wir psychisch *zwingend* ein Element E<sub>2</sub>, das den Elementen der Menge ME<sub>2</sub> ähnlich ist. Die Erfahrung des konstanten Zusammenhangs einer räumlichen Nähe und zeitlichen Sukzession von Elementen aus ME<sub>1</sub> und Elementen aus ME<sub>2</sub> führt dazu, dass wir im Falle des Auftritts von E<sub>1</sub> ein ME<sub>2</sub> ähnliches Element erwarten. Das hier zugrunde liegende Prinzip – das „Uniformitätsprinzip“ – lautet, *„dass Ereignisse, mit denen wir bislang keine Erfahrungen gemacht haben, jenen gleichen müssen, von denen wir Erfahrungen haben, und dass der Verlauf der Natur sich stets einheitlich gleich bleibt“* (T 1.3.6, 62, 89, 119). Daraus ergibt sich der folgende *Kausalschluss* (Beebe 2006, 53):

P1 E<sub>1</sub> tritt auf

P2 Elemente von ME<sub>1</sub> und Elemente von ME<sub>2</sub> sind in meiner Erfahrung in konstanter Verbindung aufgetreten

P3 *Uniformitätsprinzip*

K E<sub>2</sub> tritt auf

Der *vierte* Bestandteil unserer Idee der Ursache besteht nun darin, dass Ursachen *notwendigerweise* bestimmte Wirkungen haben. Wir erwarten mit Notwendigkeit, dass sich eine bestimmte Wirkung, gegeben eine bestimmte Ursache, einstellt. Woher stammt die Idee der Notwendigkeit? Anders als die ersten Bestandteile kann die Idee der Notwendigkeit nicht auf äu-

---

6 Das Fruchstück ist buchstäblich im Mund, der Geschmack jedoch nicht. Doch der Geschmack scheint sich im Mund zu befinden, er fühlt sich als im Mund seiend an. Ebenso sind Magenschmerzen nicht auf die gleiche Weise im Magen wie ein verdorbenes Lebensmittel. Aber wir empfinden den Schmerz als in einer bestimmten Körperregion seiend.

ßere Eindrücke zurückgeführt werden. So sehr man auch am Mikroskop dreht, die Beobachtung von räumlicher Nähe, zeitlicher Folge und konstanter Verbindung rückt keine Notwendigkeit in den Blick. Hume findet die Notwendigkeit denn auch nicht „draußen“, sondern sozusagen „drinnen“, und zwar im psychischen Zwang,  $E_2$  zu antizipieren, sobald sich  $E_1$  einstellt. Der korrespondierende Eindruck zur Idee der Notwendigkeit ist also ein *Gefühl* der Nötigung bei Auftreten des Eindrucks  $E_1$  die Idee  $E_2$  zu antizipieren (EHU VII, 74, 100). Für Hume ist es die *Vorstellungskraft*, die sowohl den kausalen Schluss vollzieht als auch die Idee  $E_2$  antizipiert.

Wenden wir das Ergebnis auf unser Orangen-Beispiel und das Phänomen des Glaubens an. Wenn A nach zahlreichen Erfahrungen eine Orange sieht, so stellt er sich unweigerlich vor, dass diese süß sei. Infolge der konstanten Verbindung von Orangen und Süße zieht der Anblick einer Orange unweigerlich die *Idee* der Süße nach sich. Die Kraft und Lebendigkeit des Eindrucks (der Anblick einer Orange) überträgt sich auf die mit ihr kausal assoziierte Idee. Deshalb *glaubt* A, dass Orangen süß sind. Ruft A sich eine Orange ins *Gedächtnis*, statt sie zu sehen, so überträgt sich die Kraft und Lebendigkeit der erinnerten Idee auf die mit ihr assoziierte Idee der Süße. Das Gedächtnis kann an die Stelle der Wahrnehmung treten, eine Idee an die Stelle eines Eindrucks.<sup>7</sup> Das Gedächtnis kann deshalb an die Stelle eines Sinneseindrucks treten, weil Ideen im Gedächtnis mehr *X* haben als Ideen in der Vorstellungskraft. In diesem Fall wird das *X* der Gedächtnisidee auf die schwächere (weniger *X*) damit assoziierte Idee übertragen.

Warum ist nun das Phänomen des Glaubens so wichtig für Hume? Nun, ob wir einen Gedanken lediglich denken oder ihn für wahr halten, ist von enormer praktischer Bedeutung. Aufgrund dessen, was wir für wahr oder falsch halten, ziehen wir Folgerungen, gewinnen wir neue Erkennt-

---

7 Ich habe das Beispiel natürlich stark vereinfacht. Erstens wird A nicht immer an Süße denken, wenn er eine Orange sieht, dazu sind bestimmte weitere Umstände nötig. Bestimmt hat A nicht nur in süßschmeckende Orangen gebissen oder ausschließlich von solchen gehört. Es gibt saure Orangen. A hat aber *überwiegend* Erfahrungen mit süßen Orangen gemacht. Das bedeutet, dass A keine konstante Verbindung zwischen Orangen und Süße erfahren hat. Es gibt Gegenbeispiele. So erwartet A beim Anblick einer Orange oder beim Biss in ein Orangenstück nicht *zwingend*, dass sie süß ist. Der Zusammenhang besteht nur *wahrscheinlich*. Die Wahrscheinlichkeit eines Zusammenhangs variiert proportional zu den Gegenbeispielen. Entsprechend verändert sich die Übertragung von Kraft und Lebendigkeit auf eine Idee und damit die Stärke eines Glaubens: „widerstreitende Erfahrungen bringen einen nur unvollkommenen Glauben hervor“ (T 1.3.12, 92, 135, 185). Da *X* graduell ist, kann ein Glaube natürlich auch mehr oder minder stark sein.

nisse, verändern wir unsere Überzeugungen, Wünsche oder Gefühle und handeln wir. Der Glaube gibt einigen unserer Ideen „mehr Kraft und Einfluss, gibt ihnen den Anschein größerer Wichtigkeit, fixiert sie im Geist, und macht sie zu den leitenden Prinzipien aller unserer Handlungen“ (T 1.3.7, 68, T Appendix 629, T 1.3.7, 133).

Den Kausalschluss und den Glauben führt Hume auf Erfahrung zurück. Um zu betonen, dass diesen durch Erfahrung gewonnenen *Dispositionen* keine expliziten Schlüsse oder reflektierten Denkakte zugrunde liegen, nennt Hume sie *Gewohnheit* (*custom*). Kausalschlüsse beruhen auf Gewohnheit (EHU V, 121, 43, 62–63). Die Gewohnheit verleiht dem Glauben dessen enorme praktische Bedeutung, denn der Effekt der Gewohnheit besteht darin, dass uns Erfahrungen nützlich werden. Ohne Gewohnheit wären wir „ganz und gar unwissend jenen Tatsachen gegenüber, die über das hinausgehen, was dem Gedächtnis und den Sinnen unmittelbar gegenwärtig ist“ (EHU V, 122–123, 45, 65). Ohne Gewohnheit könnten wir weder bestimmte Wirkungen erzielen wollen noch Mittel für Zwecke wählen. Ohne Gewohnheit wären Handlungen und empirische Wissenschaft unmöglich (ebd.). Der Glaube ist der Stellvertreter unserer zur Gewohnheit geballten Erfahrungen.

Wie wir gesehen haben, geht Hume von dem aus, was dem Geist unmittelbar präsent ist, den Perzeptionen. Er bleibt jedoch nicht dabei stehen, sondern untersucht, wie der menschliche Geist sich auf Tatsachen jenseits des unmittelbar Gegebenen beziehen kann. Und in dem Maße, wie er das kann, wird aus einem bloßen Perzeptionsbündel ein Perzeptionssystem, ein Selbst.

### 3 Kraft und Lebendigkeit als Stabilität

Die Qualität *X* – Kraft und Lebendigkeit – unterscheidet also Eindrücke und Ideen, das Gedächtnis und die Vorstellungskraft, den Glauben und den Unglauben. *X* ist sowohl im Falle von Eindrücken als auch von Erinnerungen und Glauben – ja, sogar im Falle der Idee der notwendigen Verknüpfung – ein *Gefühl* (*feeling*). Nun mag man vielleicht zugeben, dass sich eine Einbildung von einem Glauben, eine Erinnerung von einem Einfall, eine Sinneswahrnehmung von einem Gedanken, eine wahrscheinliche von einer sicheren Erwartung *phänomenologisch* irgendwie unterscheiden. Man mag sogar zugeben, dass der phänomenale Unterschied etwas mit *gefühlter*

Stärke oder Lebendigkeit zu tun hat. Aber diese Auskünfte sind philosophisch unbefriedigend. Einerseits erklären sie nicht, worin dieses Gefühl besteht, andererseits bereiten sie Humes Philosophie interne Probleme. Betrachten wir nur die folgenden Sätze:

- (a) Alles, was dem Geist gegenwärtig ist, sind Perzeptionen, d. h. Eindrücke oder Ideen.
- (b) *X* ist ein Gefühl (*feeling*).
- (c) *X* kann introspektiv im Geist vorgefunden werden.
- (d) *X* kommt sowohl Ideen als auch Eindrücken zu.
- (e) *X* fügt einer Perzeption nichts hinzu, sondern ändert lediglich die Auffassungsweise.

Zunächst könnte man sagen, da (b) zufolge *X* ein Gefühl ist, müsste *X* ein Eindruck sein, der zu einer Idee hinzukomme. Das verträgt sich jedoch nicht mit (e). Außerdem erscheint es unsinnig zu behaupten, ein Eindruck unterscheide sich dadurch von einer Idee, dass ein Eindruck zum Eindruck hinzukomme. Das Problem besteht darin, dass im Geist etwas vorgefunden werden soll, das weder Idee noch Eindruck ist, und dies verträgt sich nicht mit (a). Nun könnte man sagen, dass sich im Geist Perzeptionen finden und dies mentale Akte seien. Ein Glaube etwa ist ein mentaler Akt, nämlich eine Auffassungsweise einer Idee, also ist *X* ein mentaler Akt. Dies hilft nicht weiter, denn alle Perzeptionen wären ja mentale Akte. Es geht aber darum zu erklären, was Glauben, Gedächtnis oder Wahrnehmung auszeichnet, in anderen Worten darum zu erklären, was mentale Akte *mit X* sind. Es sieht so aus, als wäre Humes Theorie des Glaubens nicht nur unbefriedigend, sondern „überhaupt keine Theorie“ (Bennett 2002, 233). Die mysteriöse Qualität *X* droht sogar den Rahmen seiner Philosophie des Geistes zu sprengen.

Das ist vorschnell. Betrachten wir *X* im Hinblick auf den Glauben und das Gedächtnis. Die Ideen im Gedächtnis sind stärker und lebendiger und treten *mit größerer Ordnung* auf als in der Vorstellungskraft. Die größere Ordnung verdankt sich dem Umstand, dass unsere Erinnerungen auf Erfahrungen beruhen. Wenn wir uns erinnern, wiederholen wir eine Abfolge von Erlebnissen in der Form von Ideen. Andersfalls würden wir uns nicht erinnern. In der Vorstellungskraft hingegen kann eine Idee nicht „ohne Schwierigkeiten durch den Geist über eine gewisse Zeit hinweg stabil und einheitlich (*steadily and uniformly*) erhalten werden“ (T 1.1.3, 11, 9, 19). Wie das Gedächtnis, so entsteht auch der Glaube durch Erfahrung. Gewohnheitsmäßig erwarte ich mit einiger Wahrscheinlichkeit, dass die

Orange süß schmeckt, mit größerer Wahrscheinlichkeit, dass sie essbar ist, und mit größter Sicherheit, dass sie fällt, wenn ich sie loslasse. Ohne Gewohnheit wäre mir nur ein flüchtiges Bündel von Eindrücken gegeben, und ich könnte buchstäblich alles von einer Orange erwarten: Sie könnte wie Käse schmecken, *mich* essen oder davon fliegen. Allgemeiner formuliert, erwarte ich aufgrund der Gewohnheit, „dass Ereignisse, mit denen wir bislang keine Erfahrungen gemacht haben, jenen gleichen *müssen*, von denen wir Erfahrungen haben, und dass der Verlauf der Natur sich *stets einheitlich* gleich bleibt“ (meine Hervorhebung). Durch die Gewohnheit wird aus einem Bündel flüchtiger mentaler Ereignisse ein System *stabiler* mentaler Zustände. Die Funktion des Glaubens besteht darin, dass er Ideen mehr Kraft und Einfluss verleiht, ihnen den Anschein größerer Wichtigkeit gibt, sie im Geist fixiert, und sie zu den leitenden Prinzipien aller unserer Handlungen macht. Der Glaube erfüllt diese Funktionen dadurch, dass er Erwartungen „stabil und einheitlich“ hält. Der Glaube hat die Funktion, Erwartungen zu stabilisieren und dadurch unser Verhalten zu steuern (Loeb 2002, 79–86). Woher hat er diese Funktion? Natürlich aus der geballten Erfahrung, der Gewohnheit.

Dies bedeutet, dass *X* keine *intrinsische* Eigenschaft der Perzeptionen unseres Geistes sein muss. Humes Fehler liegt m. E. darin, aus (b) und (c) zu schließen, dass *X* intrinsisch sein muss. Auch wenn es phänomenologisch zutrifft, dass sich eine Erinnerung oder ein Glaube auf distinkte Weise „anfühlen“, so bedeutet dies nicht, dass *X* eine intrinsische geistige Eigenschaft ist. Bei *X* handelt es sich um eine extrinsische oder relationale, genauer um eine *historische* Eigenschaft, denn sie kommt Ideen aufgrund von Gewohnheit zu. Ideen haben *X*, weil wir eine Lerngeschichte haben, die mit Erfahrungen anhebt, sich zu Gewohnheiten formiert und in stabilen Zuständen des Glaubens resultiert. Ohne diese Geschichte hätte keine unserer Ideen die Eigenschaft *X*. Wie wir gesehen haben, kann man die historische Eigenschaft *X* am besten fassen, indem man ihre *Funktion* angibt.<sup>8</sup>

---

8 Funktionen sind Dispositionseigenschaften, die sich in der Lerngeschichte ausbilden und auf den Träger dieser Eigenschaft direkt zurückwirken, indem sie dessen Verhalten steuern. Beispiele: Blei hat die Disposition (aber nicht die Funktion) bei 356,73° zu schmelzen, und zwar aufgrund struktureller chemischer (intrinsischer) Eigenschaften. Eine Orange hat die Disposition (aber nicht die Funktion) im Kontakt mit aktiven Geschmacksknospen eine Süßwahrnehmung auszulösen, und zwar aufgrund struktureller chemischer Eigenschaften *und* eines Reifungsprozesses, d. h. der „Geschichte“ der Orange. Dieser Prozess ist aber keine Lerngeschichte und steuert kein Orangenverhalten (aber ein Orangenschicksal). Pawlows Hund

Die Funktion von *X* besteht darin, dass sie uns dazu disponiert, eine stabile Menge von Wirkungen zu erwarten, wenn wir einen bestimmten Eindruck empfangen oder eine bestimmte Erinnerung haben. Der beste Ausdruck für *X* ist deshalb nicht „Kraft“ oder „Lebendigkeit“, sondern „Solidität“ (*solidity*), „Festigkeit“ (*firmness*) und v. a. „Stabilität“ (*steadiness*).

Kann diese Deutung von *X* nun auch auf *Eindrücke* übertragen werden? Betrachten wir die Sinneseindrücke. Welche Erwartungen werden durch sie stabilisiert? Nun, wir erwarten, dass die Gegenstände, die wir wahrnehmen, tatsächlich vorhanden sind. Einen Orange-Eindruck zu haben, bedeutet, etwas zu sehen, das orange ist; einen Süßeindruck zu haben bedeutet, etwas zu schmecken, das süß ist. Kraft und Lebendigkeit von Sinneseindrücken besteht darin, dass sie die Anwesenheit eines entsprechenden Objekts anzeigen. Deshalb nähern sich unsere Ideen im Traum oder im Wahnsinn hinsichtlich ihrer Kraft und Lebendigkeit den Eindrücken an, denn im Traum oder im Wahn scheint es, als wären die vorgestellten Objekte tatsächlich vorhanden. Nun treten Sinneseindrücke jedoch in unserem Geist ursprünglich und ohne Vorgänger auf. Sie sind die Grundlage, auf der wir überhaupt Erfahrungen haben und eine Gewohnheit ausbilden können. Was bedeutet es dann in diesem Fall, dass *X* eine *historische* Eigenschaft sein soll? Wir haben ja noch keine Lerngeschichte. Und wie wir gesehen haben, beschäftigt sich Hume zunächst ausdrücklich nicht mit dem Ursprung von Sinneseindrücken, da diese Beschäftigung in die Naturwissenschaften gehöre oder eine Vorentscheidung gegenüber skeptischen Alternativen darstelle. Aber Hume spricht an verschiedenen Stellen davon, dass die Annahme, Sinneseindrücke involvierten die Anwesenheit von Objekten, uns *von Natur aus* eigen sei. Ja, er zieht sogar einen direkten Vergleich zwischen den Wirkungen der Gewohnheit und denjenigen der Natur: „Gewohnheit und Einübung haben denselben Einfluss auf den Geist wie die Natur und fixieren eine Idee mit derselben Kraft und Energie (*vigour*)“ (T 1.3.5, 61, 86, 115). Die häufige Rede von „Natur“ bei Hume bleibt unaufgeklärt. Heute steht uns jedoch die Möglichkeit offen, dass Eindrücke die Eigenschaft *X* nicht aufgrund unserer ontogenetischen, sondern unserer phylogenetischen Lerngeschichte haben, mit anderen Worten: aufgrund

---

hat die Disposition zu sabbern, wenn er eine Glocke hört, und zwar aufgrund einer Lerngeschichte. Dieser Prozess steuert aber nicht das Verhalten. Ein Kind, das gelernt hat, dass Schokolade gut schmeckt, hat damit einen Zustand erworben, der erlernt ist und der sein Verhalten steuert (es kann nach Schokolade greifen, bei deren Anblick quengeln, nach ihr betteln usw.). Das Kind hat nun die Disposition erworben, auf Schokolade zu reagieren.

unserer *evolutionären* Vergangenheit. Den Sinneseindrücken kommt somit gleichfalls die Funktion zu, Erwartungen zu stabilisieren und dadurch unser Verhalten zu steuern, nämlich dadurch, dass sie die Anwesenheit entsprechender Objekte anzeigen. Freilich stand Hume diese Möglichkeit nicht direkt zur Verfügung. An einer Stelle äußert sich Hume jedoch zum Disput über angeborene Ideen (T 1.1.1, 10, 7, 16–17). Gibt es angeborene Ideen oder sind alle Ideen aus der Sinneserfahrung abgeleitet, wie etwa Locke meinte? Hume zufolge sagt Locke jedoch nichts weiter, als dass sich Ideen aus Eindrücken ableiten. Eindrücke könnten aber durchaus angeboren sein. Darüber hinaus ist Hume der Auffassung, dass Tieren (die Hume zufolge einen Geist haben) bestimmte Perzeptionen angeboren sind (T 1.3.16, 119, 177, 238–239). Vögel empfangen ihr architektonisches und meteorologisches Talent und die damit verbundenen Verhaltensweisen direkt aus den Händen der Natur. Solche Verhaltensweisen können durch Erfahrung und Lernen kaum mehr verändert werden. In diesen Fällen kann in einem eigentlichen Sinn von Instinkten gesprochen werden. Im Gegensatz zum Menschen verfügt eine Schwalbe über angeborene Ideen über zweckmäßigen Nestbau und lohnende Brutzeiten. Diese Perzeptionen hat die Schwalbe nicht individuell erlernt, sondern sie gehören zur kognitiven Ausstattung ihrer Art (Wild 2006, 257–279). Die *Dialogues* schließlich entwerfen gegen den teleologischen Gottesbeweis durchaus proto-darwinistische Szenarien (*Dialogues*, V–VIII, 54–84, Dennett 1995, 28–34).

#### 4 Ikonische und kognitive Repräsentationen

Humes Theorie des Glaubens stellen sich weitere Probleme. Einer modernen Auffassung zufolge heißt, einen Glauben oder eine Überzeugung zu haben, eine Einstellung zu einer *Proposition* zu unterhalten. Eine Überzeugung ist eine so genannte „propositionale Einstellung“. Propositionen können wahr oder falsch sein und haben einen strukturierten Inhalt, etwa eine Subjekt-Prädikat-Struktur. Bisweilen werden die Bestandteile der Propositionen als Begriffe verstanden. Anders gesagt: die Elemente des strukturierten Inhalts sind Begriffe. In unserem Beispiel: A glaubt, *dass diese Orange süß ist*. Der Inhalt von A's Glaube ist strukturiert, er kann wahr oder falsch sein und bei den Begriffen handelt es sich um „Orange“ und „süß“. Ein erstes Problem besteht darin, dass Humes Theorie des Glaubens ohne Explikation des Wahrheitsbegriffs auskommen will, ein zweites darin, dass Humes Glaubenseinstellungen Einstellungen gegenüber Ideen,



nicht gegenüber Propositionen zu sein scheinen. Ich will nur auf das zweite Problem eingehen, denn es führt zu Humes Theorie der Repräsentation. Man könnte Hume nun so verstehen, dass er Ideen als Begriffe betrachtet. Die zusammengesetzte Idee der Ursache entspräche dann dem Begriff einer Ursache. Ein auf eine Einzelidee gerichteter Glaube wäre dann eine Einstellung zu einer „Proto-Proposition“. Propositionen könnten nun als etwas aufgefasst werden, das aus Ideen *alias* Begriffen zusammengesetzt ist. Hier muss man es natürlich bedauern, dass Hume sich keine Gedanken darüber macht, wie aus Proto-Propositionen überhaupt Propositionen werden. Und vielleicht kann man eine solche Theorie auch gar nicht liefern.

Solche Einwände gehen an Hume vorbei. Für ihn ist ein Glaube keine Einstellung zu einer Proposition, sondern die erfahrungsgenerierte, stabile Assoziation eines Eindrucks mit einer Idee. A's Glaube beispielsweise, *dass Orangen süß sind*, fasst Hume als kausalen Schluss auf. Wenn A der Eindruck einer Orange gegeben ist, stellt sich unwillkürlich die Idee der Süße ein. „Orangen sind süß“ bedeutet also eigentlich „Orangen verursachen Süßempfindungen“. Wenn A im Vorzimmer die Stimme von B hört, glaubt er aufgrund dieses Eindruck, *dass B im Vorzimmer ist*. Hier erfolgt der Schluss von einem Teil (B's Stimme) auf das Ganze (auf B). Hume teilt jenes Bild des Geistes nicht, wonach wir mit Einstellungen auf Propositionen gerichtet sind. Er ist auch nicht der Ansicht, dass ein Glaube eine mehr oder minder lebendige Auffassungsweise von einer *zusammengesetzten* Idee sein müsse. Gemäß der Hume vertrauten Logik heißt Urteilen in erster Linie, mindestens zwei Ideen zusammenzusetzen. Das sei jedoch falsch, denn „in jener Proposition, *Gott existiert*, und in jeder anderen, die sich auf die Existenz bezieht, ist die Idee der Existenz keine eigenständige Idee, die wir mit derjenigen des Objekts verbinden würden“ (T 1.3.7, 67n, 96n, 129n). Im Gedanken, dass Gott existiert, füge ich der Idee Gottes nicht die Idee der Existenz hinzu. Existenz ist in Humes Augen ebensowenig eine eigenständige Idee wie Fürwahrhalten. Denn *F* zu denken und *F als existierend* zu denken, macht keinen Unterschied in der Idee von *F*. Eine Perzeption haben und sich diese Perzeption als existierend denken, ist ein und dasselbe, sind Perzeptionen dem Geist doch als existierend präsent, unabhängig davon, ob es sich dabei um die Idee einer Orange, eines Tisches, des Weihnachtsmanns oder Gottes handelt. Wenn ich nun aber *glaube*, dass Gott oder der Weihnachtsmann existieren, oder dass dort eine Orange ist oder ein Tisch, so habe ich *eine* lebendige und starke Idee, d. h. einen Glauben. Der *Glaube*, dass die Objekte meiner Wahrnehmung existieren, bedeutet für Hume nichts anderes, als eine starke und lebendige Idee zu haben.

Sind Ideen für Hume Begriffe (Fodor 2004, 28)? Die Ansichten darüber, was ein Begriff sein soll, divergieren stark (vgl. Margolis & Laurence 1999) und es ist fraglich, ob dem Begriff des Begriffs überhaupt ein einheitlicher Bereich zugrunde liegt (Machery 2005). Anstatt an Hume die Frage heranzutragen, ob Ideen Begriffe sind, sollte näher betrachtet werden, was Ideen und insbesondere, was *abstrakte* Ideen sind. Im Kapitel „über abstrakte Ideen“ (T 1.1.7) wendet sich Hume gegen Lockes Theorie abstrakter Ideen. Locke zufolge (zumindest interpretieren Berkeley und Hume ihn so) besitzt eine abstrakte Idee keine partikularen Eigenschaften und zugleich alle wesentlichen Eigenschaften des bestimmten Gegenstandsbereichs, auf den sie sich bezieht. Die abstrakte Idee „Mensch“ schließt keine spezifischen Bestandteile wie „weiß“, „reformiert“ oder „männlich“ ein. Doch muss sie alle Individuen umfassen, die zur Klasse der Menschen gehören. Ideen seien aber stets partikulare oder bestimmte Ideen. Hume betrachtet abstrakte Ideen deshalb als Unding. Stattdessen entwickelt er den Begriff einer Idee, die zwar nicht selbst *abstrakt* (sondern partikular, wie alle Ideen), aber *allgemein* ist, und zwar infolge ihrer repräsentationalen Funktion. Einer Idee wird diese Funktion übertragen, wenn sie mit einem sprachlichen Ausdruck verknüpft wird:

Darin besteht also die Natur unserer abstrakten Ideen und allgemeinen Ausdrücke; und demgemäß können wir auch das zuvor erwähnte Paradox lösen, das darin besteht, *dass einige Ideen ihrer Natur nach partikular sind, jedoch allgemein repräsentieren (but general in their representation)*. Eine partikulare Idee wird allgemein, wenn sie einem allgemeinen Ausdruck angeheftet wird, d. h. einem Ausdruck, der eine gewohnheitsmäßige Verbindung zu vielen anderen partikularen Ideen aufweist und diese deshalb problemlos in der Vorstellungskraft aufzurufen vermag. (T 1.1.7, 20, 22, 37)

Abstrakte Ideen sind also keine allgemeinen, sondern partikulare Entitäten, die aber mit sprachlichen Ausdrücken so verbunden sind, dass „die Verwendung in unserem Denken so ist, als wäre sie allgemein“ (T 1.1.7, 18, 20, 34). Der Gebrauch einer Idee im Denken und Schließen (*reasoning*) und die Assoziation mit einem Ausdruck wird durch dieselbe Gewohnheit hergestellt, die auch für den Kausalschluss verantwortlich ist. Erinnern wird uns: Zum Kausalschluss gehört das Uniformitätsprinzip, demzufolge *„Ereignisse, mit denen wir bislang keine Erfahrungen gemacht haben, jenen gleichen müssen, von denen wir Erfahrungen haben“*. Hat beispielsweise das Wort „Viereck“ bislang nur Ideen von Quadraten oder Rechtecken aufgerufen, werden wir bei der Begegnung mit einem Rhombus dessen Idee aufgrund der Ähnlichkeit mit Quadraten und Rechtecken auch unter „Viereck“ subsumieren.

Durch die Assoziation mit einem Ausdruck können Ideen also nicht nur „*allgemein repräsentieren*“, sondern auch „eine unendliche Anzahl anderer Ideen in sich einschließen“ (T 1.1.7, 21, 24, 39). Wie skizzenhaft oder ungenügend dieser Ansatz zur Erklärung von abstrakten Ideen auch sein mag, er vermag einige Merkmale einzufangen, die Begriffen häufig zugeschrieben werden. Zu diesen Merkmalen gehört, dass Begriffsbenutzer Sprachbenutzer sein müssen, dass Begriffe nicht partikular sondern allgemein sind, dass sie mehr umfassen als all das, was in einer kontingenten Erfahrungsbio-graphie enthalten ist, dass Begriffe durch Lernen erweitert werden können und schließlich dass Begriffe in Schlüssen eine wichtige Rolle spielen.

Wichtiger ist jedoch, dass abstrakte Ideen Komplexe aus partikularen Ideen sind. Diese bilden deren repräsentationalistischen Kern. Ideen sind zunächst, wie wir bereits in Abschnitt 2 gesehen haben, Abbilder von Eindrücken. Diese Relation versteht Hume als Ähnlichkeitsrelation. Sie macht (einfache) Ideen zu Abbildern, d. h. zu Repräsentationen von (einfachen) Eindrücken. Nennen wir diese Art der Repräsentation *ikonische* Repräsentation. Ikonische Repräsentationen sind gleichsam naturgegeben. Tritt ein Eindruck auf, formt sich eine ihm ähnliche Idee.

Es ist jedoch *nicht* diese Relation allein, die eine Idee zu einer Repräsentation macht, sondern es ist die durch Gewohnheit erworbene Eigenschaft einer Idee, mit anderen Ideen sowohl durch Ähnlichkeit *als auch durch Kausalschlüsse* verbunden zu sein. Nennen wir diese zweite Art der Repräsentation *kognitive* Repräsentation. Eine ikonische Repräsentation bildet lediglich den ihr zugrunde liegenden Eindruck ab. Daher die Bezeichnung „ikonisch“. Eine kognitive Repräsentation hingegen ermöglicht es einem Lebewesen, Ideen zu gewichten, zu festigen und sie „zu den leitenden Prinzipien aller unserer Handlungen“ zu machen. Unter „Kognition“ wird gemeinhin die Fähigkeit von Lebewesen verstanden, Informationen aus ihrer Umwelt aufzunehmen und zum Zwecke der Verhaltenssteuerung lernend zu verarbeiten. Daher die Bezeichnung „kognitiv“. Kognitive Repräsentationen entstehen durch Erfahrung. Die grundlegende Relation ist die Kausalität. Erst durch die zusätzliche Assoziation verschiedener kognitiver Repräsentationen mit einem Ausdruck wird eine Idee zu einer *abstrakten* – wenn man will: begrifflichen – Repräsentation. *Abstrakte* Repräsentationen sind sozial gegeben. Sie setzen sowohl ikonische als auch kognitive Repräsentationen voraus.

Anders als ikonische Repräsentationen können Ideen nicht aufgrund ihrer *intrinsischen* Eigenschaften kognitive oder abstrakte Repräsentationen sein. Dies liegt für abstrakte Ideen auf der Hand, müssen sie doch

mit einem sprachlichen Ausdruck assoziiert sein. Diesen Punkt formuliert Hume allgemeiner so: „die Beziehung einer Idee zu einem Objekt ist eine externe Bestimmung (*extraneous denomination*)<sup>9</sup>, von der sich in der Idee selbst kein Merkmal und kein Abdruck findet (*of which in itself it bears no mark or character*).“ (T 1.1.7, 18, 20, 33) Eine folgenreiche Behauptung! Hume sagt, eine Idee würde kein Merkmal in sich tragen, das anzeigen würde, dass sie von einem Objekt handelt. Die Beziehung auf ein Objekt sei eine der Idee externe Bestimmung. Das Handeln von einem Objekt, der Bezug auf ein Objekt wird „Intentionalität“ genannt. Wenn eine Idee etwas repräsentiert, dann hat diese Idee die Eigenschaft der Intentionalität, denn sie handelt von dem, was sie repräsentiert. Hume zufolge haben Ideen keine intrinsische Intentionalität, weil die Beziehung auf ein Objekt ein ihnen äußerliches Merkmal ist. Betrachten wir diesen Punkt genauer, um verstehen zu können, was eine kognitive Repräsentation bei Hume ist.

Hume zufolge entstehen Ideen zunächst unwillkürlich. Das Kind, dem wir eine Orange zeigen, bildet unwillkürlich die Idee einer Orange, die den von der Frucht herrührenden Sinneseindruck durch Ähnlichkeit (ikonisch) repräsentiert. Es hat damit beispielsweise auch die Idee der Farbe Orange, die ebenfalls einen Sinneseindruck repräsentiert. Doch mit dieser Idee kann es noch nicht viel anfangen, denn sie ist nicht aus Orangen-Ideen herausgelöst und steht dem Kind noch nicht zur Verfügung, um weitere Dinge damit zu verknüpfen. Wenn das Kind beispielsweise weitere, unterschiedliche Objekte dieser Farbe sieht, dann beginnt sich die Idee dieser Farbe herauszulösen und kann mit anderen Ideen verknüpft werden. Das Herauslösen und die Verknüpfung sind die beiden wesentlichen Bestandteile des Prozesses, in dessen Dynamik Ideen zu *kognitiven* Repräsentationen werden. Erst im Verlauf dieses Prozesses, beginnt die Idee für das Kind von etwas zu handeln, sich auf etwas zu beziehen. Allgemein gesagt: Eine Repräsentation spielt die funktionale Rolle eines Objekts, indem sie jene

---

9 Die *denominatio extrinseca* ist ein scholastischer Fachausdruck, dem die *denominatio intrinseca* gegenüber steht. Eine Benennung ist extrinsisch, wenn sie der benannten oder erkannten Sache nichts hinzufügt. Dieser Gebrauch findet sich noch bei Descartes: „Wenn etwa jemand fragen sollte, was der Sonne dadurch zustößt, dass sie objektiv in meinem Verstand ist, so könnte man sehr zu Recht antworten, dass ihr nichts zustößt als eine extrinsische Bezeichnung, weil sie nämlich die Tätigkeit meines Verstandes nach Art und Weise des Objektes begrenzt.“ (*Med.* VI, AT VII, 105) Hume dürfte diesen Ausdruck jedoch ohne intendierten Bezug auf die spätscholastische Diskussion benutzt haben.

Wirkung im Geist herstellt, die ein externes Objekt im Geist hervorbringen würde, *und* jene kausal assoziierten Ideen aufruft, die das Objekt in der Welt hervorbringen würde. Eine Idee repräsentiert also ein Objekt, wenn sie (bzw. ihre Bestandteile) mit Eindrücken korrespondiert *und* wenn sie in jenes Netzwerk von Kausalschlüssen eingebettet ist, das sich in der Erfahrung gezeigt und durch Gewohnheit stabilisiert hat. Nun kann man von einer kognitiven Repräsentation sprechen.

Humes Ansatz ist, wie einleitend bemerkt, *genetisch*: Repräsentationen beginnen bei der Wahrnehmung von Objekten (ikonische Repräsentation). Sie werden dann über Erfahrungen mit anderen Ideen verknüpft und mittels Gewohnheiten als Glaubenseinstellungen stabilisiert (kognitive Repräsentation). Schließlich werden sie durch die Verknüpfung mit dem Sprachgebrauch allgemein (abstrakte Repräsentation). Leider erklärt uns Hume nicht genauer, wie aus partikularen Ideen abstrakte werden können und er verliert kaum Worte über den sozialen Ursprung abstrakter Repräsentationen. Stattdessen konzentriert er sich auf die Analyse erfahrungsgenerierter Kausalschlüsse und des Glaubens, d. h. auf kognitive Repräsentationen.

Nun haben wir alle Elemente aus Humes Philosophie des Geistes beisammen, um uns dem Kapitel „Über den Skeptizismus bezüglich der Sinne“ zuwenden zu können und damit der Frage, was Hume in T 1.4.2 über das Wahrnehmungsobjekt sagt.

## 5 „Über den Skeptizismus bezüglich der Sinne“: Metaphilosophie

Man muss bei der Interpretation von T 1.4.2 zwei Dinge auseinander halten, nämlich Humes metaphilosophische Diskussion unterschiedlicher Wahrnehmungstheorien (direkter Realismus, Repräsentationalismus, Phänomenalismus) und seine Behandlung der Objektfrage (Was heißt es, ein Wahrnehmungsobjekt zu sein?). Trotz des Titels von T 1.4.2 stellt sich Hume nicht in erster Linie die skeptische Frage, ob es überhaupt eine Außenwelt gibt. Er möchte vielmehr wissen, worin die Ursachen unseres Glaubens an die kontinuierliche Existenz von Objekten bestehen:

Wir können uns fragen: *Welche Ursachen führen uns dazu, an die Existenz von Körpern zu glauben?* Aber es wäre müßig zu fragen, *ob es Körper gibt oder nicht*. Diesen Punkt müssen wir in allen unseren Überlegungen als verbürgt akzeptieren. (T 1.4.2, 125, 187, 250).

Menschen und andere Tiere werden Hume zufolge durch „einen blinden und mächtigen Naturinstinkt“ (EHU XII, 201, 151, 191) dazu geführt „ihren Sinnen zu vertrauen“ (ebd.). Dieses Vertrauen in die Sinne beruht auf unserem Glauben an die Existenz äußerer Objekte, nicht umgekehrt! Hume ist deshalb der Ansicht, dass dieser Glaube nicht durch Verweis auf die Sinne gerechtfertigt werden kann. Doch kann man fragen, worin die Ursachen dieses Glaubens bestehen, anders gesagt, was es heißt, dass etwas ein Objekt der Wahrnehmung sei. Um das Gewicht der Objektfrage hervorzuheben, soll zunächst Humes Diskussion der drei Wahrnehmungstheorien skizziert werden.

Zwar sind alle drei Theorien Hume zugeschrieben worden, doch tatsächlich hält er keine für befriedigend. Hume behandelt den direkten Realismus als die alltägliche, unreflektierte Sichtweise des „gewöhnlichen Mannes“. Er spricht von der *Alltagssicht* (*the vulgar system*). Der indirekte Realismus hingegen ist eine reflektierte, philosophische Position, die Hume *Philosophensicht* (*the philosophical system*) nennt. Der Phänomenalismus schließlich, der sich in Humes Augen etwa bei Berkeley findet, ist eine Form des Skeptizismus. Keine dieser Theorien vermag die Existenz der Außenwelt zu beglaubigen. Der springende Punkt besteht nun darin, dass Hume die erkenntnistheoretische Frage nach dem direkten Wahrnehmungsobjekt nicht direkt untersucht, sondern auf dem Umweg einer Untersuchung der Antworten auf die Frage. Hume betreibt also *Metaphilosophie*. Deshalb lautet die Überschrift des vierten Teils des *Treatise* auch „Über das skeptische und andere Systeme der Philosophie“. Philosophische Positionen beziehen ihre Stärke nicht selten aus der Schwäche der gegnerischen Position. Nicht anders ist es Hume zufolge in der Philosophie der Wahrnehmung: Schwachpunkte in der Alltagssicht führen zur Philosophensicht, deren Instabilität wiederum zum Skeptizismus, die Instabilität des Skeptizismus schließlich zurück Alltagssicht.<sup>10</sup> Wie wir gesehen haben, ist die Erreichung von Sta-

---

10 Einige Interpreten haben Humes metaphilosophische Perspektive mit seiner *Natural History of Religion* (1757) verglichen (vgl. Fogelin 1985, 80–92, Kail 2005). Die *Natural History* fragt nach dem Ursprung der Religion in der menschlichen Natur. Hume versucht zu zeigen, dass und wie sich der Monotheismus historisch aus dem Polytheismus entwickelt habe und dass sich diese Entwicklung weniger aufgrund rationaler Einsichten als natürlicher psychischer Mechanismen verstehen lasse. Humes Darstellung der Geschichte der Religion widerspricht vielen seiner Zeitgenossen, die den Monotheismus als natürliches Produkt eines unverstellten und vernünftigen Blicks auf die Natur der Dinge auffassen, den Polytheismus als nachfolgende, irrationale Zerfallserscheinung. Der Vergleich mit der Naturgeschichte der Religion zeigt, dass Hume die Wahrnehmungstheorien ebenfalls als

bilität eines der wichtigsten Ziele auf dem Weg vom Perzeptionsbündel zu einem Perzeptionssystem, d. h. einem Selbst. Stabilität ist in Humes Philosophie eine wichtige praktische Norm (Loeb 2002). Aus diesem Grund sind instabile Positionen zu verwerfen. Ein wichtiges Resultat von Humes metaphilosophischer Analyse lautet, dass die Philosophensicht und der Skeptizismus *instabil* sind. Warum? Der indirekte Realismus kritisiert zwar die naive Einstellung der Alltagssicht, *übernimmt jedoch deren grundlegende Annahme, es gebe unabhängige kontinuierliche Wahrnehmungsobjekte*. Nur werden diese Objekte nicht direkt wahrgenommen, sondern lediglich durch die Sinneseindrücke repräsentiert. Damit postuliert die Philosophensicht eine Art Doppelexistenz: Es gibt Perzeption und *etwas Anderes*, das durch die Perzeption repräsentiert wird. Dieses Etwas können wir aber niemals perzipieren, denn unserem Geist sind nur Perzeptionen gegenwärtig, die auf andere Perzeptionen verweisen (etwa durch kausale Schlüsse). Somit können wir uns auch keine Idee von diesem Etwas bilden. Es handelt sich, so Hume, um eine leere Idee. Die Instabilität der Doppelexistenzthese führe direkt zum Skeptizismus. Skeptische Hypothesen erzeugen jedoch keinen Glauben (in Humes Sinn), sodass der Skeptiker stets in die Alltagssicht zurückfällt. Obschon wir den Skeptizismus mit Argumenten nicht widerlegen können, führen uns die Gewohnheit und die Forderungen des Tages immer zur Alltagssicht zurück, die uns so natürlich erscheint, wie das Atmen. Darin besteht die Instabilität des Skeptizismus.

Alle genannten Wahrnehmungstheorien teilen zwei Annahmen: Erstens teilen sie die Idee eines Wahrnehmungsobjekts, ohne sich über diese Idee aufzuklären. Die *semantische* Frage, was es heißt, ein Wahrnehmungsobjekt zu sein (die „Objektfrage“), ist deshalb grundlegender als die metaphilosophische Entscheidung darüber, welche der drei Theorien richtig ist. Zweitens gehen sie davon aus, unser Glaube an die Existenz äußerer Gegenstände müsse durch die Zuverlässigkeit der Sinneswahrnehmung gerechtfertigt werden. Hume zufolge beruht jedoch unser Vertrauen in die Sinne auf dem Glauben an die Existenz äußerer Gegenstände, nicht umgekehrt. Aus diesen beiden Gründen hat die Objektfrage Vorrang.

---

eine gleichsam naturgeschichtliche Aufeinanderfolge unterschiedlicher Stadien auffasst und diese Entwicklung nicht nur als ein Resultat rationaler Forschung, sondern ebenso, wenn nicht stärker noch als Ergebnis natürlicher psychischer Mechanismen begreift. Der Unterschied besteht freilich darin, dass die Naturgeschichte der Wahrnehmungstheorien wieder dorthin zurückkehrt, wo sie angefangen hat, nämlich zur Alltagssicht.

## 6 „Über den Skeptizismus bezüglich der Sinne“: Konstanz und Kohärenz

Wir glauben normalerweise, dass Wahrnehmungsobjekte außerhalb von uns existieren. Wie wir gesehen haben, kann die Idee der Existenz der Idee eines Objekts nichts hinzufügen. Dies bedeutet Hume zufolge, dass wir diesen Objekten andere Eigenschaften zuschreiben müssen, als die Existenz. Er nennt zwei grundlegende Eigenschaften, nämlich *Kontinuität* und *Unabhängigkeit*. Von Wahrnehmungsobjekten glauben wir, dass sie unabhängig von unserer Wahrnehmung und jenseits von Wahrnehmungsunterbrechungen kontinuierlich existieren. Hume untersucht mithin die Ursachen für den Glauben an die Existenz kontinuierlicher und unabhängiger Objekte (T 1.4.2, 125–126, 188, 251–252). Nennen wir den Untersuchungsgegenstand (den Glauben an *Unabhängigkeit* und *Kontinuität*) *GUK*. *Kontinuität* und *Unabhängigkeit* hängen zusammen: Ist *Kontinuität* gegeben, folgt *Unabhängigkeit* und umgekehrt. Allerdings meint Hume, dass das Element der *Kontinuität* psychologisch vorrangig sei und dasjenige der *Unabhängigkeit* derivativ (T 1.4.2, 132, 199, 265). Deshalb kümmert er sich v.a. um die *Kontinuität*. Genauer: Um die *Kontinuität* der Perzeptionen. Denn dem Geist sind ja nur Perzeptionen gegenwärtig. Ein Beispiel: A besteigt einen Berg. Seine Sinneseindrücke ändern sich im Gehen, so dass Farben, Formen und Gerüche kommen und gehen. A kann sich auf die verschiedenen Gerüche konzentrieren und sie unterscheiden, ebenso den Hunger, den leichten Schmerz im Fuß usw. Betrachtet A die Aussicht, braucht er nur die Augen zu schließen und wieder zu öffnen, schon ist die Wahrnehmung unterbrochen und diskontinuierlich. Natürlich nimmt A an, dass die Wahrnehmungsobjekte weiter existieren, *obschon zwischen seinen Wahrnehmungen Lücken klaffen*. Perzeptionen aber sind weder kontinuierlich noch zeigen sie sich als vom Geist unterschieden. Wenn dem Geist aber nur Perzeptionen gegenwärtig sind, aus welchen Quellen speist sich dann *GUK*? Dies ist Humes Problem in T 1.4.2.

Die Lösung eröffnet Hume mit einem für den *Treatise* insgesamt typischen Zug. Er fragt, welches geistige Vermögen die Quelle von *GUK* sei: die Sinne, die Vernunft oder die Vorstellungskraft? Nicht die *Sinne*, denn sie können die kontinuierliche Existenz von Objekten, die ihnen nicht mehr gegenwärtig sind, nicht verbürgen und zeigen uns keine von sich oder von



uns selbst unabhängigen Objekte an.<sup>11</sup> Die *Vernunft* kann *GUK* nicht hervorbringen, handelt es sich bei *GUK* doch um einen ganz und gar ursprünglichen und naiven Glauben, den „Kinder, Bauern und der größte Teil der Menschheit“ vor jeder Reflexion hegen. Bleibt die *Vorstellungskraft* (T 1.4.2, 129, 193, 258). Hume behauptet, dass die Vorstellungskraft den Sinneseindrücken zwei Eigenschaften *zuschreibe*, nämlich Konstanz (*constancy*) und Kohärenz (*coherence*) (T 1.4.2, 120, 194–195, 259). Sie sind die Grundlage für *GUK*.

Hume beginnt mit der weniger bedeutsamen Eigenschaft der *Kohärenz*. Er stellt sich vor, wie er in seinem Studierzimmer sitzt und hinter sich das Quietschen seiner Türangel hört. Bisher hat er stets die Erfahrung gemacht, dass auf das Gesehene Öffnen der Tür (Eindruck  $E_1$ ) das gehörte Quietschen der Angel folgt (Eindruck  $E_2$ ). Nun empfängt er aber nur  $E_2$ . Zwischen seiner bisherigen und seiner aktuellen Erfahrung entsteht ein Widerspruch (T 1.4.2, 130, 196, 261). Dessen Auflösung erfolgt durch die Annahme der Kohärenz zwischen bisherigen und der aktuellen Erfahrungen. Von einem bisher in ständiger Verbindung auftretenden Perzeptionspaar  $E_1$  und  $E_2$  schließen wir aus Gründen der Kohärenz auf die kontinuierliche Existenz eines Wahrnehmungsobjekts. Dieser Schluss ist erklärungsbedürftig, unterstellt er doch mehr an Regularität, als in der bisherigen Erfahrung vorhanden ist. Hume erklärt dies mit einer Art *Trägheitstendenz* der Vorstellungskraft. Einmal auf die Kohärenzannahme festgelegt, tendiert die Vorstellungskraft dazu, diese Festlegung *stabil* zu halten, was ihr mit dem Schluss auf die kontinuierliche Existenz der Objekte gelinge (T 1.4.2, 132, 198, 264). Hume hält den Schluss von der Kohärenz jedoch für zu schwach „um ganz allein ein derart großes Gebilde zu tragen, wie es die kontinuierliche Existenz der äußeren Körper ist“ (T 1.4.2, 132, 198–199, 265). Es braucht die basalere Eigenschaft der Konstanz.

Anders als die Kohärenz, die einen Widerspruch *zwischen Perzeptionspaaren und Einzelperzeptionen* auflöst, stellt die Konstanz eine *Beziehung zwischen Einzelperzeptionen* her. Aus diesem Grunde ist sie basaler, legt sie doch den Grundstein für die Bildung von Wahrnehmungsobjekten, was wiederum die Bildung von Perzeptionspaaren und den Kausalschluss mög-

---

11 Selbst wenn wir die „Stärke und Lebendigkeit“ der Sinneseindrücke so deuten, dass sie deren Funktion zum Ausdruck bringen, die Anwesenheit bestimmter Objekte anzuzeigen, so bedeutet dies nicht, dass sie uns damit anzeigen, *dass sie* Wahrnehmungsobjekte anzeigen. Sinne sind in dieser Hinsicht wie Messgeräte: Ein Thermometer zeigt an, dass etwas so und so viel Grad hat, es zeigt aber nicht, dass da etwas ist und was es ist, das diese Temperatur hat.

lich macht. Erinnern wir uns an das Beispiel der Wanderung. A gelangt auf den Gipfel, unterhalb liegt die Berghütte. A sieht die Hütte (Eindruck  $E_1$ ), schließt die Augen und öffnet sie wieder ( $E_2$ ), sieht auf die Uhr und wieder zur Hütte ( $E_3$ ), schaut zu den Wolken hoch und wieder zur Hütte ( $E_4$ ) usw. Stets zeigt sich die Hütte auf mehr oder weniger gleiche Art und Weise. Die Reihe  $E_1, E_2, E_3, E_4, \dots$  erscheint als konstant. A glaubt, ein- und dasselbe Objekt zu sehen, obschon die Reihe diskontinuierlich ist und aus unterschiedlichen Perzeptionen besteht. Warum glaubt A, dass er ein konstantes Objekt sieht? Hume beantwortet diese entscheidende Frage in vier Schritten:

1. *Identität* (T 1.4.2, 133–134, 200–201, 266–268). Die Idee der Identität eines Gegenstands mit sich selbst ( $A = A$ ) ist für Hume eine merkwürdige Idee. Einerseits geht sie von *einem* Objekt aus, andererseits fordert sie, dass es mit sich selbst identisch und gleichsam von sich selbst unterschieden sei. Die Vorstellung der Identität eines Objekts besteht laut Hume schlicht in der Möglichkeit, es über einen Zeitraum hinweg unverändert ununterbrochen zu beobachten. Unveränderbarkeit (*invariableness*) und Ununterbrochenheit (*uninterruptedness*) definieren die Idee der Identität. Die Perzeptionen-Reihe  $E_1, E_2, E_3, E_4, \dots$  ist freilich eine diskontinuierliche und somit *unterbrochene* Reihe. Also muss in ihr ein gleich bleibendes, d. h. *unveränderliches* Moment gefunden werden, das die Identität des Wahrnehmungsobjekts konstituiert.
2. *Identitätszuschreibung* (T 1.4.2, 134–136, 201–204, 268–272). Mit  $E_1, E_2, E_3, E_4, \dots$  hat unser Wanderer A eine Reihe diskontinuierlicher und unterschiedener Eindrücke, trotzdem schreibt er dem Objekt Identität zu. Wie kommt es zu dieser Identitätszuschreibung? Nun, die Elemente der Reihe sind durch große *Ähnlichkeit* miteinander verbunden. Doch Ähnlichkeit verschiedener Eindrücke legitimiert noch keine Identitätszuschreibung! Zur Veranschaulichung: Zeigt mir jemand sieben Mal hintereinander ein Ei, kann ich daraus nicht schließen, dass er mir stets dasselbe Ei zeigt, vielleicht zeigt er mir sieben verschiedene Eier. Laut Hume verwechselt die Vorstellungskraft zwei Relationen, nämlich die *Ähnlichkeits-* und die *Identitätsrelation*. Diese Relationen jedoch sind wiederum einander ähnlich. Aufgrund dieser höherstufigen Ähnlichkeitsrelation neigt die Vorstellungskraft zur Verwechslung von Ähnlichkeits- und Identitätsrelation. Es handelt sich dabei um eine Täuschung, nämlich um eine Verwechslung einer Reihe ähnlicher Elemente mit strikter Identität.

3. *Kontinuitätsannahme* (T 1.4.2, 136–138, 205–208, 173–175). Daraus ergibt sich wiederum ein Widerspruch. In dieser Situation fühlt sich der Geist unbehaglich „und wird sich naturgemäß von diesem Unbehagen zu entlasten suchen“ (T 1.4.2, 137, 206, 273). Der Widerspruch wird durch die Kontinuitätsannahme gelöst. Die Ähnlichkeitsrelation zweiter Stufe erleichtert dem Geist zwar den Übergang von der Ähnlichkeit zwischen den Elementen der diskontinuierlichen Reihe  $E_1$ ,  $E_2$ ,  $E_3$ ,  $E_4$ , ... zur Identität, aber erst die Annahme einer kontinuierlichen Existenz verbürgt die Identität der Elemente der Reihe. Warum wird die Kontinuität überhaupt geglaubt?
4. *Glaube* (T 1.4.2, 138–139, 208–210, 276–277). Wie wir wissen, ist Glaube eine mit einem Eindruck assoziierte Idee, die ihr Stärke und Lebendigkeit verleiht. In der Reihe  $E_1$ ,  $E_2$ ,  $E_3$ ,  $E_4$ , ... sind dem Geist während der aktuellen Wahrnehmung  $E_4$  des Objekts die eben vorangegangenen Eindrücke  $E_1$ ,  $E_2$ , und  $E_3$  noch *im Gedächtnis* präsent. Die Stärke und Lebendigkeit der vergangenen Eindrücke hat sich dort erhalten und überträgt sich auf den mit dem aktuellen Eindruck  $E_4$  assoziierten Glauben an eine kontinuierliche Existenz der äußeren Objekte.

Da die Unabhängigkeit des Wahrnehmungsobjekts mit dessen Kontinuität gegeben ist, ist *GUK* nun erklärt: Der Glaube an die Existenz externer Objekte wird durch Konstanz begründet und durch Kohärenz sekundär gestützt. Die Kohärenzannahme überbrückt den Widerspruch zwischen Kausalschlüssen und Einzelperzeptionen, die Konstanzannahme wiederum überbrückt den Widerspruch zwischen der Identitätszuschreibung und der Diskontinuität von Einzelperzeptionen, und zwar beide Male durch die Kontinuitätsannahme. Zusammenfassend lautet Humes Beurteilung jedoch, dass *GUK* auf einer *falschen* Voraussetzung beruhe: der Identitätszuschreibung. *GUK* sitzt einer *Fiktion* der Vorstellungskraft auf, nämlich jenen Annahmen, die erforderlich sind, um Widersprüche zu überbrücken: Kohärenz und Konstanz.

## 7 Humes Antwort auf die Objektfrage

Wie lautet Humes Antwort auf die Objektfrage? Seine komplexe Antwort lautet, dass ein Wahrnehmungsobjekt nicht etwas ist, das einen Sinneseindruck verursacht, sondern etwas, das

- a) auf Sinneseindrücken beruht,
- b) basal Konstanz und darauf aufbauend Kohärenz aufweist,
- c) in Kausalschlüsse eingebettet ist und
- d) demgegenüber wir die Einstellung des Glaubens einnehmen.

Wenn wir eine Orange zu sehen glauben, liegt eine zusammengesetzte Idee (als ikonische Repräsentation) vor, die auf Sinneseindrücke (orange, rund, so und so groß usw.) zurückgeführt werden kann, der wir über Wahrnehmungslücken hinweg Konstanz und über Veränderungen hinweg Kohärenz sowie eine bestimmte Menge an Wirkungen (rollt, fällt, schmeckt süß, hilft gegen Mangel an Vitamin C usw.) zuschreiben können (kognitive Repräsentation), und von dem wir deshalb glauben, dass es in der Außenwelt (d. h. kontinuierlich und unabhängig von uns) existiert. Hume zufolge können wir auch lediglich (a) haben. Dann empfangen wir zwar Eindrücke, doch wäre *uns* kein Wahrnehmungsobjekt gegeben, sondern lediglich eine fließende und flüchtige Ansammlung von Perzeptionen. Für ein Wahrnehmungsobjekt braucht es (b), (c) und – als Resultat – (d). Ein Wahrnehmungsobjekt ist somit das Produkt des Zusammenwirkens der Sinne und der Erfahrung in der *Vorstellungskraft*, die für Hume das zentrale kognitive Vermögen ist: „Das Gedächtnis, die Sinne, und der Verstand beruhen also alle auf der Vorstellungskraft bzw. auf der Lebendigkeit der Ideen“ (T 1.4.7, 173, 265, 343). Dank einer „natürlichen Neigung der Vorstellungskraft“ tendieren wir zu *GUK*, d. h. wir „schreiben jenen sinnlichen Objekten unserer Wahrnehmung eine kontinuierliche Existenz zu, von denen wir finden, dass sie einander in ihrer ununterbrochenen Erscheinung ähnlich sehen“ (T 1.4.2, 139, 210, 278). Was bedeutet es nun, dass die wichtigste Eigenschaft von *GUK*, die Konstanz, auf einer falschen Identitätszuschreibung beruhe, und dass sowohl Konstanz als auch Kohärenz Fiktionen sind? Es handelt sich bei *GUK* (in der Formulierung von Pears 1985) um eine „motivierte Irrationalität“. Die Funktion dieser Fiktionen besteht wiederum darin, die fließenden Perzeptionen untereinander zu verbinden und dadurch zu stabilisieren. Aufgrund der praktischen Bedeutung und seiner Stabilität ist der Glaube an äußere Objekte gerechtfertigt.

## Literatur

### Primärliteratur

- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, hrsg. von D. F. Norton & M. J. Norton, Oxford & New York: Oxford University Press 2000.
- , *A Treatise of Human Nature*, hrsg. von L. A. Selby-Bigge & P. H. Nidditch, Oxford: Oxford University Press 1978.
- , *Traktat über die menschliche Natur*, übers. von Th. Lipps, Hamburg: Meiner 1978.
- , *Enquiry Concerning Human Understanding*, hrsg. von T. L. Beauchamp, Oxford: Oxford University Press 1999.
- , *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, hrsg. von L. A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press 1998.
- , *Untersuchung über den menschlichen Verstand*, Stuttgart: Reclam 1967.
- , *Dialoge über die natürliche Religion*, Stuttgart: Reclam 1981.
- Reid, Th., *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, hrsg. von D. R. Brookes, Edinburgh: Edinburgh University Press 1997.

### Sekundärliteratur

- Armstrong, D. M., *Perception and the Physical World*, London: Routledge & Kegan Paul 1961.
- Baxter, D. J. M., „Identity, Continued Existence, and the External World“, in: *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*, hrsg. von S. Traiger, Malden (etc.): Blackwell 2006, 114–132.
- Beebe, H., *Hume on Causation*, London & New York: Routledge & Kegan Paul 2006.
- Bennett, J., *Locke, Berkeley, Hume. Central Themes*, Oxford: Clarendon Press 1971.
- , *Learning from Six Philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume*, Oxford: Clarendon Press 2001.
- Dennett, D., *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life*, London: Penguin Books 1995.
- Fogelin, R., *Hume's Scepticism in the Treatise of Human Nature*, London: Routledge & Kegan Paul 1985.

- Fodor, J. A., *Hume Variations*, Oxford: Clarendon Press 2003.
- Frasca-Spada, M., „Hume on Sense Impressions and Objects“, in: *History of Philosophy and Science*, hrsg. von M. Heidelberger & F. Stadler, Amsterdam: Kluwer 2002, 13–24.
- Garrett, D., *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, New York & Oxford [etc.]: Oxford University Press 1997.
- Kail, P., „Hume's Natural History of Perception“, *British Journal for the History of Philosophy* 13 (2005), 503–519.
- Livingston, D., „A Sellarsian Hume?“, *Journal of the History of Philosophy* 29 (1991), 281–290.
- Loeb, L., *Stability and Justification in Hume's Treatise*, Oxford: Oxford University Press 2002.
- Machery, E., „Concepts are Not a Natural Kind“, *Philosophy of Science* 72 (2005), 444–467.
- Margolis, E. & Laurence, S., *Concepts: Core Readings*, Cambridge, Mass.: MIT Press 1999.
- Merleau-Ponty, M., *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, hrsg. von C. Lefort, übers. von R. Guilianì & B. Waldenfels, München: Fink 1986.
- Mounce, H. O., *Hume's Naturalism*, London: Routledge & Kegan Paul 1999.
- Pears, D., *Motivated Irrationality*, Oxford: Oxford University Press 1984.
- Penelhum, T., *Hume*, London: Macmillan 1975.
- Perler, D., *Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter*, Frankfurt a. M.: Klostermann 2006.
- Price, H. H., *Hume's Theory of the External World*, Oxford: Clarendon Press 1940.
- Popkin, R. H., „David Hume. His Pyrrhonism and his Critique of Pyrrhonism“, in: *Hume*, hrsg. von V. Chappel, Garden City: Anchor Books 1966, 53–98.
- Stanistreet, P., *Hume's Scepticism and the Science of Human Nature*, Aldershot: Ashgate 2002.
- Stroud, B., *Hume*, London & New York: Routledge & Kegan Paul 1977.
- Weller, C., „Why Hume Is a Direct Realist“, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 83 (2001), 258–285.
- Wild, M., *Die anthropologische Differenz. Der Geist der Tiere in der frühen Neuzeit bei Montaigne, Descartes und Hume*, Berlin: De Gruyter 2006.

- Wilson, F., „Is Hume a Sceptic with Regard to the Senses?“, *Journal of the History of Philosophy* 27 (1989), 49–73.
- , „Hume’s Critical Realism. A Reply to Livingston“, *Journal of the History of Philosophy* 29 (1991), 291–296.
- Wright, J., *The Sceptical Realism of David Hume*, Manchester: University Press 1983.

